

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مطالعات قرآنی و حدیث

دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث

سال هشتم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: دکتر حسین علی سعدی

سرمدیر: دکتر مهدی ایزدی

مدیر داخلی: دکتر محمد جانی پور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش استاد دانشگاه تهران
مهدی ایزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
محمدباقر باقری کنی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
عبدالکریم بی آزار شیرازی دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
احمد پاکتچی استادیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید کاظم طباطبایی استاد دانشگاه فردوسی
عبدالهادی فقهی زاده دانشیار دانشگاه تهران
عباس مصلاهی پور یزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید رضا مؤدب استاد دانشگاه قم

دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۲۴ و طی نامه شماره ۳/۱۸۱۷۲۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از شماره ۹ موفق به اخذ اعتبار علمی - پژوهشی شده است و مقالات آن در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.magiran.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

۲۴۶ صفحه / ۱۰۰۰۰۰ ریال

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۷۴، نمابر: ۸۸۰۸۰۴۲۴

تهران، بزرگراه شهید چمران، بل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

<http://quran.journals.isu.ac.ir>

امور فنی و توزیع: معاونت پژوهشی، اداره نشریات

داخلی ۲۴۵، نمابر: ۸۸۵۷۵۰۲۵، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

E-mail: mag@isu.ac.ir

جهت تهیه نسخه چاپی مجله، به بخش «درخواست نسخه چاپی» در سامانه الکترونیک نشریه مراجعه کنید.

نقد روایتی مبنی بر غضب پیامبر اکرم (ص)

بر حضرت زهرا (س)

هاجر بنائی*

محمد حسین قاسم پیوندی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۳

چکیده

پدیده وضع در روایات موجب شده است تا در بررسی روایات به سادگی به قبول روایات نپرداخته و با معیارهای متقن اعتبار آن را سنجید. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به نقد بیرونی و درونی روایتی مشهور مبنی بر ناراحت شدن و غضب پیامبر (ص) بر حضرت زهرا (س) به علت نصب پرده بر درب خانه و استفاده از گردنبندها دستبند پرداخته است. نگارنده، ضعف سند روایت را در منابع شیعه و اهل سنت اثبات کرده است و از لحاظ متن نیز آن را مضطرب و مخالف و در تعارض با قرآن، سنت قطعی، تاریخ قطعی، روایات دیگر می‌داند. در مقابل نیز نهی پیامبر (ص) را برای نصب پرده پر نقش و نگار و استفاده از گردنبندها و دستبند طلا مربوط به زنان پیامبر (ص) می‌داند. در آخر نیز هدف از ورود چنین روایاتی را در منابع حدیثی مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی

غضب پیامبر (ص)، حضرت زهرا (س)، پرده، گردنبندها، بررسی سندی و متنی

* دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر اثری دانشگاه اصفهان و دانش آموخته دانشگاه معارف قرآن و

banaei.hajar@gmail.com

عترت (نویسنده مسئول)

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد الیگودرز ghasempeyvandi@gmail.com

طرح مسئله

روایتی در مورد حضرت زهرا (س) نقل شده که ایشان بر درب خانه پرده‌ای نصب کرده و از زینت‌هایی استفاده نمودند و این عمل باعث ناراحتی و حتی غضب پیامبر اکرم (ص) شده است. در صدور این روایت که در نظر برخی، مفروض گرفته شده (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱؛ الویری، ۱۳۸۸، صص ۲۰-۲۱؛ معارف، ۱۳۹۰، ص ۲۴) تردید جدی وجود دارد! لذا مقاله حاضر درصدد است تا با استفاده از روش‌های نقد حدیث، سند و متن روایت مذکور را در منابع شیعه و اهل سنت بررسی نموده و به طور مختصر به علت پدید آمدن چنین روایاتی، اشاره نماید.

احادیث بر خلاف قرآن کریم از ابتدا به کتابت در نیامد و در نقل شفاهی در معرض آسیب‌های گوناگون قرار گرفت. همچنین هم‌زمان با حیات پیامبر (ص) عده‌ای خواسته یا ناخواسته گفتار ایشان را دچار تحریف کرده و سخنانی را به ایشان نسبت دادند. سیاست منع نگارش حدیث بعد از عصر نبوی، رقابت‌های سیاسی، فرهنگی، فرقه‌ای و قبیله‌ای، تخدیر فکری و جلب رضایت مردم از سوی حاکمان، سوء استفاده‌ی افراد جاه طلب از احترام و بزرگداشت ناقلان حدیث و فقدان بصیرت زاهدان و عابدان برای جذب افراد به سوی دین، اعتماد افراطی به صحابه و... همگی از عواملی است که موجب جعل روایات را فراهم آورد. در کنار وضع احادیث، تحریف نیز غبار بر چهره‌ی احادیث انداخت. این عوامل موجب می‌شود که در برخورد با احادیث به سادگی آن را قبول نکرده و از صافی نقد، گذراند (قاسم پیوندی، ۱۳۹۲، صص ۱۶-۱۲).

سید مرتضی در ضرورت نقد احادیث معتقد است، احادیثی که در کتب شیعه و سایر مذاهب اسلامی نقل شده، متضمن انواع اشتباهات و اموری است که بطلان آن‌ها یقینی است... که مارا به نقد و بررسی احادیث وادار می‌سازد (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴).

غالباً احادیث در کتب روایی از دو بخش تشکیل شده است؛ «سند یا طریق متن»، که سلسله راویان و ناقلانی هستند که متن حدیث را از فردی که آن را تدوین کرده تا صاحب آن (معصوم) می‌رسانند و «متن» کلامی است که معنای حدیث بدان وابسته

است و از جانب آخرین راوی سلسله‌ی سند به معصوم (ع) نسبت داده شده است. نقد حدیث، سنجش سند و متن آن با قواعد معیارهای قطعی و پذیرفته شده، برای آگاهی از صحت ضعف و نیز درجه اعتبار حدیث است (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴).

«نقد سندی» یا «نقد درونی» در پی صحت انتساب متن به راوی است و شناسنامه و هویت متن را مورد مطالعه قرار می‌دهد و «نقد متنی» یا «نقد بیرونی» به دنبال سازگاری محتوا با مجموع آموزه‌های معتبر از جمله معارف و حیانی و دانش قطعی است و اعتبار مضامین را مورد بررسی قرار می‌دهد (همان‌جا).

۱. بررسی سندی

همانطور که بیان شد، در نقد سندی و شناسنامه و هویت متن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این بررسی، سند از لحاظ وجود یا عدم وجود آسیب‌هایی مانند: ارسال و انقطاع، تصحیف، اضطراب و قلب و همچنین تفرد سند، بررسی می‌شود. علاوه به این وضعیت رجالی راویان نیز مورد مذاقه قرار گرفته و بر اساس آن تحلیل صورت می‌گیرد.

۱-۱. منابع شیعه

این روایت در منابع شیعه به چند شکل مطرح شده است. ابتدا در *أمالی* شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۳۷۶، صص ۲۳۵-۲۳۴)^۱ همراه با سند ذکر شده و سپس با محتوایی مشابه و به صورت مرسل در *کتب مناقب ابن شهر آشوب* (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۲) و *مکارم الأخلاق* (طبرسی، ۱۳۷۰، صص ۹۵-۹۴) نقل شده است. با مصدريابی کتب روایانی که شیخ صدوق روایت را از آنان نقل کرده است، به نظر می‌رسد صدوق می‌تواند، روایت مذکور را از کتاب *تاریخ العلوی جعفر بن محمد العلوی* نقل کرده باشد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۲). قابل ذکر است که از بین این راویان، تنها العلوی (همان‌جا) و ابو معشر (همان، ص ۴۵۷) صاحب کتابند.

در *أمالی* با سند: «حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدِ الْهَاشِمِيِّ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْعَلَوِيِّ الْحُسَيْنِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ خَلْفِ الْعَطَّارِ قَالَ

حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ صَالِحِ بْنِ أَبِي الْأَسْوَدِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مَعْشَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ نقل شده: هنگامی که پیامبر(ص) از سفر بازمی‌گشتند، با (دیدار) فاطمه (س) شروع کرده و بر ایشان وارد می‌شدند و مدتی طولانی نزد ایشان می‌ماندند. یک بار که برای سفر خارج شدند، فاطمه(س) دو دستبند نقره، گردنبند و گوشواره ساختند و پرده‌ای به خاطر ورود پدرشان و همسرشان بر در خانه آویختند. هنگامی که پیامبر(ص) بازگشتند بر فاطمه(س) وارد شدند.

اصحاب ایشان رو بروی درب ایستادند، نمی‌دانستند که بمانند یا به خاطر مکث طولانی پیامبر نزد حضرت زهرا(س)، باز گردند. پس پیامبر(ص) در حالیکه خشم در صورتشان دیده می‌شد به سوی اصحاب خارج شدند تا اینکه کنار منبر نشستند. فاطمه یقین کرد که پیامبر آن (عمل) را به این خاطر انجام دادند که دستبندها، گردنبند، گوشواره‌ها و پرده را دیدند. پس گردنبند، گوشواره‌ها و دستبندهایشان را جدا کردند و پرده را باز کردند و آن را نزد رسول خدا (ص) فرستادند و فرمودند: به پیامبرگو دخترت سلام می‌رساند و می‌گوید: این را در راه خدا قرار بده. پس هنگامی که (فاصله) آن را به پیامبر(ص) داد و پیام ایشان را رساند، پیامبر سه بار فرمودند: پدرش به فدایش. دنیا از محمد و آل او نیست و اگر خیر(خوبی‌های) دنیا نزد خداوند به اندازه‌ی بال مگسی برابری می‌کرد، کافر حتی یک جرعه هم از آن نمی‌نوشید. سپس برخاستند و بر (فاطمه) وارد شدند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، صص ۲۳۵-۲۳۴).

۱-۱-۱. بررسی رجالی

"الحسن بن محمد بن سعید الهاشمی" کوفی است. شیخ صدوق در سال ۳۵۴ق در کوفه از او حدیث أخذ کرده است. او راوی روایات فرات کوفی است و شیخ صدوق نیز به واسطه‌ی او و پدر خود از فرات به نقل روایت می‌پردازد (خویی، ج ۱۳، صص ۳۲۵۳-۲۵۲). در مورد او مدح و ذمی صورت نگرفته است پس از نظر رجالی مهمل است.^۲

"جعفر بن محمد بن جعفر العلوی الحسنی"^۳ فقط نجاشی او را با عبارت «کان وجها فی الطالبین» و «کان ثقه فی أصحابنا» توثیق کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۲).

"محمد بن علی بن خلف العطار" در منابع رجالی شیعه، مجهول است و در منابع اهل سنت، خطیب بغدادی او را ثقه، مأمون و حسن النقل دانسته؛ اما ابن جوزی به نقل از ابن عدی او را ضعیف بر می‌شمارد (عسقلانی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۸؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ۳۶۲؛ ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۶۵۱).

"الحسن بن صالح بن ابی الأسود اللیثی" را ابن حبان ثقه دانسته است (ابن حبان، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۶۹) اما ابن حجر او را منحرف از حق می‌داند، ولی در منابع رجالی شیعه نامی از او برده نشده است؛ پس مجهول شمرده می‌شود (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۹۱).

"نجیح أبو معشر السندی" از اصحاب امام صادق (ع) معرفی شده (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۱۶) ولی هیچ مدح و ذمی در مورد او در منابع رجالی شیعه صورت نگرفته است. در منابع اهل سنت «نجیح بن عبد الرحمن السندی أبو معشر المدنی» در طبقه‌ی تابعان بوده که در سال ۱۷۰ درگذشته است. او از سعید بن مسیب، «محمد بن قیس المدنی»، «نافع مولی عمر» و... به نقل روایت می‌پردازد.

قابل ذکر است که نافع در سند همین روایت که در صحیح ابن حبان نقل شده است، قرار دارد (ابن حبان، ج ۳، ص ۳۸۹). در جرح و تعدیل او نظرات متفاوتی وجود دارد؛ سفیان ثوری، واقدی و... از او به نقل روایت پرداخته‌اند. ابن عدی نیز با اینکه او را تضعیف کرده، از وی روایت نقل روایت می‌کند. نصر بن طریف او را دروغگوترین فرد در آسمان و زمین شمرده است. احمد بن حنبل او را صدوق دانسته اما در موردش «لایقیم الأسناد» و «لایضبط الأسناد» را بکار می‌برد (ابن حنبل، بی تا - ب، ج ۱، ص ۳۴۴ و ج ۲، ص ۵۵۳).

ابو نعیم او را ثقه، صالح و در عین حال لین الحدیث معرفی کرده و بخاری نیز او را منکر الحدیث می‌داند. یحیی بن معین، نسایی و ترمذی او را ضعیف دانسته‌اند. علی بن مدینی او را مؤکداً مورد تضعیف قرار می‌دهد (ضعیفاً ضعیفاً) اما احادیثی را که از محمد بن قیس نقل می‌کند صالح و آنچه را از نافع و المقبری نقل کرده است، منکر می‌داند (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۹، صص ۳۳۰-۳۲۱؛ ذهبی، بی تا، ج ۴، صص ۲۴۸-۲۴۶). ابن حجر در لسان المیزان به نقل از برخی محدثین او را صدوق دانسته (عسقلانی،

۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۷۸) اما در *تقریب التهذیب* او را تضعیف می‌کند (همو، بی تا، ج ۲، ص ۵۵۹).

«ابو ابراهیم، محمد بن قیس المدنی»؛ مولی آل ابی سفیان، از تابعان و قصه گوی عمر بن عبد العزیز است که در فتنه یزید درگذشت. او از ابوهریره و جابر به صورت مرسل (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۹، صص ۳۶۸-۳۶۷) و از عایشه و... به نقل روایت می‌پردازد.

«ابومعشر» نیز از او نقل می‌کند (مزی، ۱۴۰۶، ج ۳۵، ص ۳۹۵ و ج ۲۶، صص ۳۲۶-۳۲۲). در منابع رجالی اختلافاتی در مورد شخص محمد بن قیس وجود دارد. ابن حبان نام او را در *الثقات* خود آورده است (ابن حبان، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۳۶۶) اما ابن معین او را ضعیف می‌داند (ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۹، صص ۳۶۸-۳۶۷). در *تقریب التهذیب* محمد بن قیس المدنی القاص ثقة است و محمد بن قیسی که شیخ ابو معشر است، ضعیف است و در دو طبقه ی متفاوت قرار دارند (ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۰۳).

در *الجرح و التعديل* نیز محمد بن قیس القاص با محمد بن قیس مولی آل ابی سفیان که در فتنه ی ولید بن یزید در گذشته است دو شخص دانسته اما ابو معشر نجیح از هر دو ایشان به نقل روایت می‌پردازد (ابوحاتم رازی، ۱۲۷۱ق، ج ۸، صص ۶۴-۶۳).

۱-۲-۱. ارسال سند

محمد بن قیس تابعی است و نمی‌تواند مستقیماً به نقل روایت از رسول اکرم (ص) بپردازد، بنابراین حدیث مرسل است. از نظر شیعه و اهل سنت مراسلات بعضی از رویان همچون مسند است. بعضی از علمای شیعه روایات مشایخ ثقات، مراسلات اصحاب اجماع و ... همچون مسند می‌دانند؛^۱ اما محمد بن قیس در دسته بندی علمای شیعه قرار نمی‌گیرد. پس روایات او ضعیف است.

سیوطی در حجیت مراسلات نسبت به احادیث اهل سنت ده قول نقل می‌کند:
۱. حجیت مطلقاً ۲. عدم حجیت مطلقاً ۳. حجیت مراسلات در قرن اول، ۴. حجیت مراسلات عدول ۵. فقط حجیت مراسلات سعید بن مسیب ۶. حجیت مرسل در موردی

که حدیث دیگری در آن زمینه نباشد ۷. اقوایت مرسل از مسند ۸. حجیت مرسل در زمینه مستحبات ۹. فقط حجیت مرسلات صحابه.

او قول دهم را در *تدریب الراوی* ذکر نکرده است (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۲). مرسلات محمد بن قیس از لحاظ اهل سنت نیز فقط طبق نظر اول، حجیت دارد.

۱-۳. نتیجه بررسی سندی

سند روایت به علت ارسال و مهمل بودن الحسن بن صالح و نامشخص بودن وضعیت محمد بن قیس و ضعف دیگر راویان به جز جعفر بن محمد، ضعیف است. با توجه به اینکه بیشتر راویان این سند، در منابع رجالی اهل سنت به نسبت منابع رجالی شیعه، شناخته شده تر هستند، احتمالاً این روایت از منابع اهل سنت به منابع شیعه راه یافته است، به خصوص که ابو معشر از نافع نیز نقل می کند و همانطور که بیان شد نافع در سند همین روایت در *صحیح ابن حبان* قرار دارد (ابن حبان، بی تا، ج ۳، ص ۳۸۹)؛ علاوه بر اینکه ابن شهر آشوب در مناقب این روایت را صریحاً از منابع تفسیری اهل سنت نقل می کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۲).

۱-۲. منابع اهل سنت

روایت مذکور در منابع اهل سنت با مضامین مضطرب و سندهایی متفاوت بیان شده است. نقل اول ابتدا در *مسند احمد* (ابن حنبل، بی تا، ج ۴۸، ص ۴۹۳ و ج ۴۵، ص ۳۴۴) ذکر شده و با اندک تفاوت هایی در منابع دیگر اهل سنت از جمله *سنن الکبری* (بیهقی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶)، *سنن ابی داود* (سجستانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۰)، *العلل المتناهیة* (ابن جوزی، بی تا، ج ۲، ص ۸۰۰)، *المعجم الکبیر* (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۳)، *مسند الرویانی* (رویانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۰) آمده است. نقل دوم در *صحیح ابن حبان* (ابن حبان، بی تا، ج ۳، ص ۳۸۹) ذکر شده و به *مورد الظمان* نیز راه یافته است (هیثمی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۱).

در مستند احمد آمده است:

«هنگامی که پیامبر(ص) سفر می‌کردند آخرین شخص از اهل خانواده‌اش را که از او دلجویی می‌کردند، فاطمه بود و هنگامی که باز می‌گشتند اولین کسی که بر او وارد می‌شدند فاطمه بود. پیامبر(ص) از جنگی بازگشتند پس به نزد در خانه فاطمه رفتند و پارچه‌ای مویین بر در آویخته و حسن و حسین را با دستبندهایی از نقره دیدند، پس بازگشتند و بر او وارد نشدند. فاطمه هنگامی که آن (اتفاق) را دید، یقین کرد که پیامبر(ص) به خاطر آنچه که دیدند بر او وارد نشدند. پرده را کردند و دستبندها را از بچه‌ها جدا کردند و آن را بریدند.

بچه‌ها گریه کردند پس آن را بین دو فرزندش تقسیم کرده و ایشان را به سمت رسول خدا(ص) فرستادند. پیامبر آن وسایل را از بچه‌ها در حالیکه گریه می‌کردند، گرفتند. سپس فرمودند: ای ثویان به سمت بنی فلان- خانواده‌ای در مدینه برو و برای فاطمه گردنبندی از (جنس) عصب^۷ و دستبندهایی از عاج خریداری کن. همانا ایشان اهل بیت من هستند و من دوست ندارم که ایشان از طیبات و پاکی‌های دنیا استفاده نمایند» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴۸، ص ۴۹۳ و ج ۴۵، ص ۳۴۴).^۸

در صحیح ابن حبان نیز روایت به این صورت نقل شده است:

«... پیامبر(ص) برای غزوه‌ی تبوک خارج شدند در حالیکه علی(ع) با ایشان بود. فاطمه گلیمی را در خانه‌اش انداخت و بر در خانه‌اش پرده‌ای آویخت و روسری خود را با زعفران رنگ کرد. هنگامیکه پدرشان(ص) بازگشتند و آنچه را که (فاطمه س) انجام داده بود، دیدند، بازگشتند و در مسجد نشستند. (فاطمه س) به دنبال بلال فرستاد و به او فرمود: بلال! به سمت پدرم برو و از آنچه ایشان را از در خانه‌ام بازگرداند، سوال کن. بلال آمد و از پیامبر سوال کرد. پیامبر(ص) فرمودند: «می‌دانم که فاطمه آن کار را انجام داده است» پس بلال ایشان را با خبر کرد. (فاطمه س) پرده را باز کرده و گلیم را جمع کرد و آنچه را بر خودش بود، انداخت و لباس کهنه‌اش را پوشید. بلال آمد و پیامبر را آگاه ساخت. پیامبر نزد فاطمه آمدند و ایشان را در آغوش گرفتند و فرمودند: این چنین باش، پدر و مادرم به فدایت!» (ابن حبان، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۹).

۱-۱-۱-۲-۱. تفرد سند^۱

در نقل اول، سند روایت در همه منابع به سلسله‌ای از چهار راوی یعنی «مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ حَدَّثَنِي حُمَيْدُ الشَّامِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ الْمُنْبِهِيِّ عَنْ ثَوْبَانَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ» ختم می‌شود. همچنین عبد الوارث بن سعید نیز حلقه مشترک طرق مختلف واقع شده است.^{۱۱} هرچند روایت ابن حبان، به عنوان یک شاهد معنوی^{۱۲} برای نقل اول قرار می‌گیرد؛ اما به دلیل اختلاف‌های زیاد متنی نمی‌تواند آن را کاملاً از تفرد خارج کند. در نتیجه روایت اول همچنان بر تفرد خود باقیست.

۱-۱-۲-۱.۲-۱-۱. راویان مجهول^۳ و مهمل

حمید الشامی: او در منابع حدیثی مجهول (عسقلانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۶۲) و منکر الحدیث (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۲۰۵) معرفی شده است. ابن عدی پس از نقل همین روایت می‌گوید او منکر الحدیث است و حتی احمد و ابن معین (عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۷) و ابن عدی (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۱) پس از ذکر این حدیث در مورد او ادعای جهالت کرده‌اند (لا أعرفه).

سلیمان المنبہی: ابن حبان نام او را در *الثقات* خود ذکر کرده است. (ابن حبان، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۳۰۴) اما رجالیون دیگر از جمله یحیی و احمد او را مجهول دانسته‌اند و در مورد او نیز عبارت (لا أعرفه) را بکار برده‌اند (عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۷ و ج ۴، ص ۲۰۲؛ مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص ۴۱۳ و ج ۱۲، ص ۱۱۱).

همچنین در جستجوی وضعیت راویان دیگر در همه منابع رجالی اهل سنت، هیچ نامی از علی بن عبد العزیز، محمد بن عمر الرقاشی، ابوبکر بن داسه و اسحاق بن بنی اسرائیل یافت نشد.

ابو علی الروذباری، أبو سعد أحمد بن محمد بن الخلیل الصوفی و حفص بن عمر الرقی از راویان مهمل این سلسله اسناد هستند یعنی هیچ مدح و ذمی در مورد ایشان بیان نشده است.

البته محمد بن جحاده (عجلی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ذهبی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹۸، التمیمی البستی، ۱۳۹۵ق، ج ۷، ص ۴۰۴، ابن حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۸۰)، ثوبان مولی رسول الله (ابن حبان، ۱۳۶۵ق، ج ۳، ص ۴۸؛ بخاری، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۱)، عبدالوارث بن سعید (عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۹۱) و مسدد (همان، ج ۱۰، ص ۹۸) توثیق شده‌اند.

۲-۱-۲-۱. نتیجه بررسی سندی

مجموع اسناد روایات در اهل سنت به علت وجود روایان متعدد مجهول، مهمل و همچنین تفرّد در اسناد، ضعیف محسوب می‌شود.

۲. بررسی متنی

در نقد متون حدیث، معیارها و ضوابطی وجود دارد که به وسیله‌ی آن می‌توان روایات را مورد سنجش قرار داد و صحت یا وضع آن را نتیجه گرفت. این معیارها به ترتیب اولویت عبارتند از: ۱. مخالفت با قرآن کریم ۲. مخالفت با سنت قطعی ۳. مخالفت با حکم قطعی عقل ۴. مخالفت با واقعیات محسوس ۵. مخالفت با تاریخ قطعی ۶. مخالفت با علم قطعی (قاسم پیوندی، ۱۳۹۲، صص ۲۰۳-۵۱).

۲-۱. مخالفت حدیث با قرآن کریم

قرآن به عنوان مهم‌ترین و مطمئن‌ترین معیار در نقد متن احادیث، به علت تواتر، دارای سند قطعی است و در نتیجه دارای حجیت ذاتی است. قرآن کریم در روایات به عنوان صریح‌ترین معیار بررسی اصالت احادیث معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹؛ قاسم پیوندی، ۱۳۹۲، صص ۵۶-۵۳).

در آیاتی از قرآن کریم اذیت کردن پیامبر اکرم(ص) همانند اذیت کردن خداوند متعال توصیف شده و لعن خداوند را در دنیا و آخرت و همچنین عذابی خوار کننده: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا»

(الاحزاب: ۵۷) و دردناک (التوبه: ۶۱) در پی خواهد داشت. غضب ناک کردن پیامبر(ص) نیز در واقع نوعی اذیت کردن ایشان است و موجب لعن الهی می‌شود. حال اگر چنین عملی از حضرت زهرا(س) واقع شده باشد چگونه با آیه تطهیر (الاحزاب: ۳۳) که بر پاکی و عصمت اهل بیت(ع) از کوچک‌ترین رجس و پلیدی دلالت دارد، قابل جمع است؛ به خصوص عملی که موجب خشم رسول خدا(ص) و لعن الهی گردد.

۲-۲. مخالفت حدیث با سنت قطعی

منظور از سنت قطعی سه دسته از اخبار است: ۱. اخبار متواتر ۲. اخباری منقول با طرق یا روایات متعدد ۳. اخبار محفوف به قرائن متعدد داخلی و خارجی. در این موارد اطمینان به صدور خبر پیدا شده و می‌تواند ملاک نقد و بررسی قرار گیرد (قاسم پیوندی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱).

۲-۲-۱. مخالفت با روایات متواتر وحدت غضب و رضای پیامبر اکرم(ص) با حضرت زهرا(س)
حضرت رسول اکرم(ص) در روایات متعددی دختر خود را پاره‌ی تن، قلب و جان و شاخه و شعبه‌ای از خود معرفی کرده و سپس معیار اذیت و آزار، خشم و غضب و ناراحتی خود را خشم و غضب، آزار و اذیت حضرت زهرا(س) دانسته و غضب خود را معیار غضب الهی معرفی کرده‌اند. این روایات بیانگر وحدت رضا و غضب پیامبر اکرم(ص) و حضرت زهرا(س) است و گویا به صورت عامدانه و به قصد وضع شاخص و معیاری برای تشخیص رضا و غضب الهی در تاریکی فتنه‌های بعد از رحلت ایشان تبیین شده است. این موضوع با اسناد متعدد و با عبارات مختلف در منابع نقل شده است.^{۱۴}

وحدت غضب ایشان بیشتر با ریشه‌ی «أذی» نقل شده است. مثلاً «خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَ وَ قَدْ أَخَذَ بِيَدِ فَاطِمَةَ عَ وَ قَالَ مَنْ عَرَفَ هَذِهِ فَقَدْ عَرَفَهَا وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفَهَا فَهِيَ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ وَ هِيَ بَضْعَةٌ مِنِّي وَ هِيَ قَلْبِي الَّذِي بَيْنَ جَنْبَيَّ فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ»^{۱۵} (اربلی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۶۷)،

«فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَا عَلِيُّ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ فَاطِمَةَ بَضَعَتْ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهَا فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَ مَنْ آذَاهَا بَعْدَ مَوْتِي كَانَ كَمَنْ آذَاهَا فِي حَيَاتِي وَ مَنْ آذَاهَا فِي حَيَاتِي كَانَ كَمَنْ آذَاهَا بَعْدَ مَوْتِي» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۳۲)،

«إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضَعَتْ مِنِّي مَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي، وَ مَنْ أَحَبَّهَا فَقَدْ أَحَبَّنِي، وَ مَنْ سَرَّهَا فَقَدْ سَرَّنِي» (ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰)، «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنْ فَاطِمَةَ شَعْرَةٌ مِنِّي فَمَنْ آذَى شَعْرَةَ مِنِّي فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَ مَنْ آذَى اللَّهَ لَعَنَهُ اللَّهُ مِلْءَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۵۴؛ طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۴ و ۱۴۹)، «إِنَّهَا بَضَعَتْ مِنِّي يُؤْذِينِي مَا آذَاهَا» (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹).

در برخی روایات نیز از مشتقات «غضب» برای بیان این مفهوم استفاده شده است: «إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضَعَتْ مِنِّي فَمَنْ أَعْضَبَهَا فَقَدْ أَعْضَبَنِي» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۳۲). واژه‌های دیگری که در روایات، همین موضوع را بیان می‌کند، عبارتند از: «سخط: خشمگین کردن، نارضایتی»، «ألم: درد سخت»، «سوء: خشمگین شدن»، «ریب: ناراحت شدن» و «غیظ: خشمگین کردن». مثلاً «إِنْ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ فَاطِمَةُ بَضَعَتْ مِنِّي يُسْخِطُهَا مَا يُسْخِطُنِي وَ يُرْضِينِي مَا أَرْضَاهَا» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۷۸؛ با اندکی تغییر در جملات: ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰)،

«رَوَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص «إِنَّ فَاطِمَةَ شَجَنَتْ مِنِّي يُسْخِطُنِي مَا أَسْخَطَهَا وَ يُرْضِينِي مَا أَرْضَاهَا. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۵۴)، «فَإِنَّ فَاطِمَةَ بَضَعَتْ مِنِّي يُؤْلِمُنِي مَا يُؤْلِمُهَا وَ يَسْرُنِي مَا يَسْرُهَا» (اربلی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۲۶۳)، «إِنَّ فَاطِمَةَ بَضَعَتْ مِنِّي، وَ هِيَ رُوحِي الَّتِي بَيْنَ جَنْبِي، يَسُوؤُنِي مَا سَاءَهَا، وَ يَسْرُنِي مَا سَرَّهَا». (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۵)، «فَاطِمَةَ بَضَعَتْ مِنِّي وَ هِيَ نُورُ عَيْنِي وَ ثَمَرَةُ فُوَادِي يَسُوؤُنِي مَا سَاءَهَا وَ يَسْرُنِي مَا سَرَّهَا» (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۴۸۷)

«سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي مَنْ سَرَّهَا فَقَدْ سَرَّنِي وَ مَنْ سَاءَهَا فَقَدْ سَاءَنِي فَاطِمَةُ أَعَزُّ الْبَرِيَّةِ عَلَيَّ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۳۲).

«إِنَّمَا فَاطِمَةُ ابْنَتِي بَضْعَةٌ مِنِّي يُرِيْبُنِي مَا أَرَابَهَا وَ يُؤْذِنِي مَا آذَاهَا» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۳۲)، «فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي مَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ غَاظَهَا فَقَدْ غَاظَنِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷، ص ۶۲). همچنین در روایتی مهم از رسول خدا (ص) نقل شده است که خداوند متعال به واسطه غضب حضرت فاطمه (س) غضب می‌نماید و به واسطه رضای او راضی می‌شود «إِنَّ اللَّهَ لَيَغْضَبُ لِعُضْبِ فَاطِمَةَ وَ يَرْضَى لِرِضَاهَا» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۵؛ اربلی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۴۶۷).

لازمه همه این روایات که به حد تواتر رسیده و به یک مبنا و شاخص در روایات مربوط به حضرت زهرا (س) تبدیل شده است، وحدت غضب و رضای پیامبر اکرم (ص) و حضرت زهرا (س) و همسویی آن با غضب و رضای خداوند است و اینکه حضرت زهرا (س) هیچگاه موجب ناراحتی و غضب پیامبر (ص) را فراهم نمی‌کند. حال اگر روایتی یافت شود، مبنی بر اینکه حضرت زهرا (س) باعث غضب و خشم پیامبر (ص) شده، در واقع تمام این روایات نقض می‌شود. چگونه قابل پذیرش است، کسی که غضبش بر اساس حقانیت و معیار غضب پیامبر (ص) است، ناراحتی و غضب پیامبر (ص) را فراهم سازد.

۲-۲-۲. مخالفت با سیره متواتر حضرت زهرا (س)

«سیره» در لغت به معنای طریق، سنت و روش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۹۹-۳۹۸). سیره یعنی نوع و سبک رفتار و متد خاصی که در رفتار به کار می‌رود (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۵۷). منش و سیره حضرت زهرا (س) همچون پاسخ به خواستگاری حضرت علی (ع) علی رغم فقر مالی ایشان (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰) در برابر رد شدن خواستگاری ثروتمندان قریش (اربلی، ۱۳۸۱ق، صص ۳۷۰-۳۶۸)، جهیزیه‌ی ساده (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱)، زندگی ساده و لوازم ساده‌ی زندگی (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲)

و نیز پوشش ساده حضرت (س) بطوریکه چادر وصله‌دار ایشان جناب سلمان را به تعجب وا می‌دارد (ابن طاووس، ۱۴۱۵ ق، ص ۲۷۵)، اهداء لباس عروسی در شب عروسی (بحرانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۱، ص ۲۳۰)، اطعام مسکین، یتیم و اسیر در طول سه شب با وجود روزه داری در روزهای آن (الانسان: ۸)، اعطای گردنبند خود به فقیر (طبری آملی، ۱۳۸۳ ق، ج ۲، ص ۱۳۸) و حتی بالاتر از آن، درخواست از پیامبر (ص) برای شفاعت از امت در روز قیامت به عنوان صدق و مهریه‌ی خود (صفوری، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۸)، گویای این مطلب است که حضرت زهرا (س) در زندگی خود اصل ساده زیستی را حاکم کرده و از دنیا گرایی به خصوص در زمانیکه مردم، شدیداً نیازمند باشند، کاملاً به دور هستند. تعدد این روایات ساده زیستی حضرت فاطمه (س) و زهدشان نسبت به دنیا را به حد تواتر معنوی^{۱۶} رسانده است؛ علاوه بر اینکه اطعام مسکین، یتیم و اسیر در قرآن کریم آمده است و حجیت ذاتی دارد.

۲-۳. مخالفت با آیات و روایات در باب بهره‌مندی از دنیا

همانطور که مشاهده شد در انتهای روایت مذکور، پیامبر اکرم (ص) دنیا و بهره‌مندی از آن را مخصوص محمد و آل محمد (ص) ندانسته و خوبی‌های دنیا را کاملاً بی‌ارزش معرفی کرده‌اند. در صورتیکه در نگاه قرآن و روایات بهره‌مندی از حلال دنیا نه تنها مورد نکوهش قرار نگرفته؛ بلکه به استفاده‌ی از آن سفارش شده است حتی حضرت علی (ع) علاقه‌ی مردم به دنیا را قابل پذیرش می‌دانند (سید رضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۲۹). خداوند در آیه ۳۱ اعراف به استفاده از زینت‌ها و استفاده از حلال دنیا سفارش می‌کند: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا». منظور از این زینت، زینت‌های مادی هم می‌تواند باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۴۸). همچنین در آیه ۷۷ قصص نیز به بهره گرفتن از دنیا سفارش شده است «وَلَا تُنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا». امام علی (ع) در تفسیر این آیه یکی از مصادیق آن را غنا و بی‌نیازی دانسته‌اند (ابن اشعث، بی تا، ص ۱۷۶).

در مقابل در آیه ۳۲ اعراف، انسان از تحریم زینت‌های حلال بر خود، نهی شده است «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا

فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»^{۱۷} امام کاظم (ع) نیز به برآوردن نیازهای دنیوی سفارش نموده‌اند: «با برآوردن خواست‌های روای خود تا آن جا که به مروت صدمه نزنند و اسراف نباشد، خویشان را از دنیا بهره‌مند سازید و از دنیا در کارهای دینتان کمک بگیرید؛ زیرا روایت شده است که از ما نیست آن که دنیایش را برای دینش یا دینش را به خاطر دنیایش وا گذارد» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۰).

۲-۲-۴. مخالفت با روایات دیگر

هرچند روایاتی که در این بخش می‌آید، اخبار واحد است؛ اما توجه به آن نیز اهمیت دارد و نیاز است که مورد دقت واقع شود.

۱. در روایتی نقل شده است که حضرت زهرا (س) گردنبندهای خود را به یک اعرابی فقیر که پیامبر نزد ایشان فرستاده بود، انفاق کردند (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۳۸). در آن روایت هیچ توصیه‌ای از پیامبر (ص) به اهدای گردنبندها و یا ناراحتی پیامبر (ص) از گردنبندها داشتن ایشان (س)، دیده نمی‌شود. علاوه بر اینکه در نهایت، گردنبندها توسط پیامبر (ص) دوباره به حضرت زهرا (س) باز گردانده می‌شود. حال چگونه این دو روایت با یکدیگر قابل جمع است؟!

۲. در مقابل روایت مذکور، روایاتی وجود دارد که رسول اکرم (ص)، ام سلمه و عایشه را از داشتن گردنبندها و دستبند طلا نهی کرده و به استفاده از دستبند نقره و رنگ کردن آن با زعفران سفارش نموده‌اند (عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۷۱؛ رک: طحاوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۶۰).

حضرت علی (ع) نیز در نهج البلاغه درباره‌ی یکی از همسران پیامبر که بعضی او را عایشه می‌دانند (هاشمی خویی، بی تا، ج ۹، ص ۳۷۹) می‌فرمایند: «پرده‌ای بر در خانه او آویخته بود که نقش و تصویرها در آن بود، به یکی از همسرانش فرمود، این پرده را از برابر چشمان من دور کن که هرگاه نگاهم به آن می‌افتد به یاد دنیا و زینت‌های آن می‌افتم» (خطبه ۱۶۰). بنابراین نهی حضرت رسول (ص) از نصب پرده بر در خانه‌ی

خودشان و به خاطر نقش‌ها و تصاویر آن بوده است؛ اما متأسفانه عده‌ای آن را به در منزل حضرت زهرا(س) تحریف نموده‌اند.

۳. یکی از وسایلی که جزء جهیزیه‌ی حضرت(س) شمرده می‌شود، پرده‌ای پشمین (سِتْرٌ مِنْ صُوف) است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱)، در حالیکه اگر نصب پرده بر در خانه‌ی ایشان منعی داشت، نباید برای جهیزیه‌ی ایشان(س) پرده خریداری می‌شد.

۲-۳. مخالفت با تاریخ قطعی

تاریخ در نقد احادیث به دو شیوه کار آیی دارد: جهت اثباتی و جهت انکاری. در جهت اثباتی، بررسی امکان صدور یک روایت یا مجموعه‌ای از روایات با تکیه بر شرایط تاریخی آن است. در جهت انکاری، تاریخ صحیح عاملی مناسب، برای اثبات روایات و وقایعی است که در منابع روایی نقل شده‌اند. چه بسا روایاتی که در منابع وجود دارد چون با عیار تاریخ سنجیده شود، جعل و وضع آن اثبات شود (معارف، ۱۳۸۵، ص ۶۶).

۲-۳-۱. عدم حضور حضرت علی (ع) در غزوه تبوک

در صحیح ابن حبان از همراهی حضرت علی(ع) با پیامبر(ص) در غزوه‌ی تبوک سخن به میان آمده است، در حالیکه پیامبر(ص)، حضرت علی(ع) را در غزوه‌ی تبوک با خود همراه نکرده و ایشان را به عنوان جانشین خود در مدینه منصوب کردند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، صص ۵۲۰-۵۱۹؛ مسعودی، بی‌تا، صص ۲۳۶-۲۳۵؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۸۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۷ و ج ۷، ص ۲۲۴ و ج ۷، ص ۳۳۴؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۹۷).

۲-۳-۲. نصب پرده اقتضای مناطق حاره

علامه جعفر عاملی، نصب پرده و پارچه‌های پشمی بر در خانه‌ها را در آن زمان اثبات کرده و در نقد این روایت می‌نویسد وجود پرده بر در خانه‌ها امری طبیعی و اقتضای مناطق حاره است تا با بازگذاشتن در، هم از نسیم باد بهره‌مند شوند، هم خانه محفوظ بماند؛ بنابراین دلیلی برای نهی پیامبر از نصب پرده بر در خانه‌ی حضرت(س) و استثنا کردن ایشان از دیگران وجود ندارد (جعفر عاملی، ۱۳۸۶، صص ۵۵۴-۵۵۱).

۲-۴. اضطراب متنی حدیث

اضطراب در متن روایت از جمله آسیب‌های متنی است که موجب ضعف روایت می‌گردد (ربانی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱). تفاوت‌ها در متن روایت مذکور در حدی است که اضطراب متنی آن را اثبات می‌کند. در ذیل به ذکر این تفاوتها می‌پردازیم:

۱. روایت صحیح ابن حبان از لحاظ متنی با منابع شیعه و حتی منابع اهل سنت تفاوت دارد. در آن روایت، حضرت زهرا(س) علت بازگشت پیامبر را توسط بلال از خود پیامبر(ص) سؤال می‌کنند در صورتیکه در منابع دیگر، خود حضرت فاطمه به علت آن پی می‌برند.

۲. در منابع اهل سنت فقط بحث از انصراف پیامبر(ص) از ورود به خانه‌ی حضرت (س) است اما در روایت *أمالی صدوق*، پیامبر بر حضرت زهرا غضب کردند.

۳. نوع زینت در سه روایت مذکور متفاوت است. در *أمالی* حضرت زهرا(س) هم دستبند دارند و هم گردنبند در صورتیکه در دو منبع دیگر سخنی از وجود گردنبند به میان نیامده است، علاوه بر آن در نقل *مسند احمد*، حسنین(ع) دستبندهایی از نقره دارند نه حضرت فاطمه(س). در *صحیح ابن حبان* نیز حضرت(س) در خانه‌ی خود گلیم انداخته‌اند و لباس نو پوشیده‌اند که در دو منبع دیگر نشانی از آن نیست.

۴. در *أمالی* نام قاصدی که پرده و وسایل زینتی دیگر را نزد پیامبر(ص) برده است، ذکر نشده است اما در *مسند احمد*، حضرت زهرا(س) آن وسایل را توسط حسنین(ع) برای پیامبر(ص) فرستاده‌اند و در *صحیح ابن حبان*، فقط از باز کردن پرده و جمع کردن گلیم و پوشیدن لباس‌های کهنه سخن به میان آمده است و بحثی از انفاق آن نیست.

۵. در *مسند احمد*، پیامبر(ص) بعد از گرفتن دستبندهایی که متعلق به حسنین(ع) بوده است، به ثوبان، خرید گردنبندی از جنس عصب و دستبندهایی از عاج را، برای حضرت فاطمه(س) سفارش می‌دهند.

۶. کلام پیامبر(ص) بعد از دیدن عکس العمل حضرت زهرا(س) در هر سه منبع کاملاً با یکدیگر متفاوت است. در *أمالی* پیامبر(ص) می‌فرماید: «فَعَلْتُ فِدَاهَا أُبُوها

ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَيْسَتْ الدُّنْيَا مِنْ مُحَمَّدٍ وَ لَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ لَوْ كَانَتْ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ
الْخَيْرِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ مَا سَقَى مِنْهَا كَافِرًا شَرْبَةَ مَاءٍ» و در مسند احمد آمده است: «هكذا
كوني فداك ابي وامي» و در نقل ابن حبان آمده است «فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَ لَأُحِبُّ أَنْ
يَأْكُلُوا طَيِّبَاتِهِمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا» آورده شده است.

۲-۵. نتیجه بررسی متنی حدیث

اضطراب متنی در روایت مذکور موجب ضعف آن می‌شود؛ اما مخالفت و تعارض آن با
قرآن و سنت قطعی و تاریخ قطعی نشان از جعلی بودن روایت دارد.

۳. بررسی انگیزه‌های جعل حدیث

متأسفانه در منابع روایی روایاتی نیز وجود دارد که نشان از غضب بی مورد حضرت
زهرا (س) دارد؛ از جمله، روایتی جعلی مربوط به شکایت حضرت زهرا (س) به رسول
الله (ص) در برابر ازدواج حضرت علی (ع) با بنت ابی جهل بن هشام است (ابن حنبل،
بی تا، ج ۳۸، صص ۳۸۰ و ۳۸۷؛ علم الهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷) یا واکنش حضرت نسبت
به جاریه‌ای که جناب جعفر به امام (ع) هدیه کرده بود (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ش، ج ۳،
ص ۳۴۲) و یا اعتراض و ناراحتی حضرت زهرا نسبت به حضرت علی (ع) به علت
بازپس نگرفتن فدک و یاری نکردن حضرت زهرا (س) (همان، ج ۲، ص ۲۰۸).

همچنین روایاتی مبتنی بر دعوی بین حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س) تا
جایی که حضرت علی (ع) برای خواب به بیرون از خانه، می‌روند (ابن بابویه،
۱۳۸۵ ش، ج ۱، صص ۱۵۶-۱۵۵). این در حالی است که حضرت علی (ع) در روایتی
صریحاً می‌فرماید هیچگاه موجب کراهت و غضب همدیگر را فراهم نکرده‌اند «فَوَاللَّهِ
مَا أُغْضِبْتُهَا وَ لَا أُكْرِهْتُهَا عَلَيَّ أَمْرٌ حَتَّى قَبِضَ هَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ وَ لَا أُغْضِبْتَنِي وَ لَا
عَصَتْ لِي أَمْرًا وَ لَقَدْ كُنْتُ أَنْظُرُ إِلَيْهَا فَتَنَكَّشِفُ عَنِّي الْهُمُومَ وَ الْأَحْزَانَ» (اربلی، ۱۳۸۱،
ج ۱، ص ۳۶۱).

در مورد واکاوی اهداف جعل چنین روایاتی می‌توان گفت:

۱. حضرت زهرا(س) با استناد به «معیار بودن غضب خود» به شیخین اعتراض نمودند «ثُمَّ قَالَتْ لَهُمَا: مَا سَمِعْتُمَا النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَقُولُ: «فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي، فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ»؟ قَالَا: بَلَى. قَالَتْ: فَوَ اللَّهُ، لَقَدْ آذَيْتُمَانِي. قَالَ: فَخَرَجَا مِنْ عِنْدِهَا وَهِيَ سَاخِطَةٌ عَلَيْهِمَا». (طبری آملی، ۱۴۱۳، صص ۱۳۴-۱۳۳)، «فَهَجَرْتُهُ، فَلَمْ تُكَلِّمُهُ حَتَّى تُؤْفَيْتَ... فَلَمَّا تُؤْفَيْتَ، دَفَنَهَا زَوْجَهَا عَلِيٌّ لَيْلًا، وَلَمْ يُؤْذَنْ بِهَا أَبَا بَكْرٍ وَصَلَّى عَلَيْهَا» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳؛ مسلم، بی تا، ج ۵، ص ۱۵۳؛ ابن حبان، بی تا، ج ۲۰، ص ۱۶۵)، «فَغَضِبَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَهَجَرَتْ أَبَا بَكْرٍ» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱، ۱۸۸).

شیعه نیز از این معیار و شاخص برای تشخیص انحراف ایشان به خوبی استفاده کرده است؛ اما این قاعده و معیار در دو حالت شکسته می‌شود:

الف) پیامبر اکرم(ص) از چیزی که حضرت زهرا(س) از آن غضبناک نشده و حتی به آن رضایت می‌دهند، غضبناک شوند. مثل روایت مورد بحث.
ب) حضرت زهرا(س) از مواردی که به هیچ وجه غضب رسول اکرم(ص) را به دنبال ندارد، غضبناک شوند. مانند ازدواج حضرت علی(ع) با زینب بنت ابی جهل بن هشام.

وجود این روایات موجب شکسته شدن این قاعده و نقض شدن اصل و روایت متواتر وحدت رضا و غضب حضرت زهرا(س) و پیامبر اکرم(ص) می‌شود. اصلی که توسط خود ایشان(س) و امامان معصوم(ع) و شیعیان‌شان در مقاطع مختلف برای جدل با مخالفین و دشمنان و برای بیان انحراف‌ها مورد استفاده قرار گرفته است.

۲. وجود چنین روایاتی به معنای دنیاگرایی، کم‌ظرفیتی حضرت(س) و بی‌توجهی ایشان به فقرا و مصالح اجتماعی است. پس مسأله فدک نیز انگیزه‌ای جز دنیا طلبی حضرت زهرا(س) پیدا نمی‌کند و دادخواهی ایشان بر سر ولایت و خلافت پیامبر(ص) را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

نتیجه گیری

در نقد درونی روایت، اسناد روایت شیعه و اهل سنت ضعیف است؛ زیرا سند در منابع شیعه دچار عارضه ارسال بوده و دارای راویان مجهول و مهمل است. در منابع اهل سنت نیز روایت دارای تفرد و راویان مجهول و مهمل است و شاید بتوان گفت این روایت از طریق منابع اهل سنت به منابع شیعه راه یافته است؛ زیرا روایت در منابع اهل سنت، سند و طرق بیشتری دارد، لذا در منابع ایشان این داستان جاافتاده تر است.

از طرف دیگر ورود این روایت به منابع شیعه می‌تواند به علت ساده انگاری و حسن ظن برخی راویان و شاید از ناحیه محمد بن علی بن خلف العطار، الحسن بن صالح بن ابی الاسود، ابومعشر یا محمد بن قیس رخ داده باشد؛ زیرا در منابع رجال شیعه اصلاً به محمد بن علی بن خلف العطار، الحسن بن صالح بن ابی الاسود و محمد بن قیس المدنی پرداخته نشده است.

همچنین ابو معشر نیز از نافع به نقل روایت می‌پردازد و نافع نیز در سند صحیح ابن حبان قرار دارد. علاوه بر اینکه این افراد از سوی بعضی از منابع اهل سنت توثیق شده‌اند. علاوه بر این ابن شهر آشوب صریحاً این روایت را از منابع اهل سنت به صورت مرسل نقل کرده است (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۲).

در نقد بیرونی، اولاً با آیاتی از قرآن کریم به خصوص ۵۷ احزاب مخالفت دارد و در مخالفت با سنت قطعی نیز با روایت متواتر معنوی پیامبر اکرم (ص)؛ «أَنَّ فَاطِمَةَ بَضَعَتْ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهَا فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ» و سیره‌ی حضرت زهرا (س) در حاکم بودن اصل ساده‌زیستی در زندگی و توجه به فقرا و نیازمندان و ایثار و فداکاری ایشان در تعارض است. علاوه بر این از دیدگاه قرآن کریم و کلام معصومین (ع) بهره‌مندی صحیح از دنیا تقبیح نشده است. همچنین روایت با تاریخ قطعی مخالفت دارد و دچار اضطراب متنی است. همه‌ی این موارد استدلال‌هایی قوی در جعلی دانستن این روایت است.

یادداشت‌ها:

۱. هرچند فتال سند را نیاورده است اما به دلیل اینکه متن آن با اندکی اختلاف همان متن صدوق است، احتمالاً از آن گرفته شده است.
۲. حدیثی را که نام راوی آن در منابع رجالی ذکر شده اما هیچ مدح و ذمی در مورد او صورت نگرفته باشد، حدیث مهمل گویند (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۸).
۳. شیخ صدوق در سند خود جعفر بن محمد بن جعفر العلوی را «الحسینی» نامیده است اما در حلیه الأبرار (بهرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۲۰۸-۲۰۷) نام او در سند به صورت «جعفر بن محمد العلوی الحسنی» ذکر شده است. در بحار الأنوار (مجلسی، ج ۷۰، صص ۸۷-۸۶ و ج ۴۳، ص ۲۰) نام او در سند به صورت «جعفر بن محمد بن جعفر» آمده است. جعفر بن محمد بن جعفر از نسل امام حسن مجتبی (ع) است در صورتیکه نام جد جعفر بن محمد العلوی الحسینی، علی است و از نسل امام سجاد (ع) است. محقق حلیه الأبرار نیز شخص مذکور در سند را «جعفر بن محمد العلوی الحسنی» می داند. جعفر بن محمد العلوی الحسینی همدوره با شیخ صدوق و قلیل الروایه بوده و نام او در باب «من لم یرو عن واحد من الأئمه» ذکر شده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۹).
۴. آیت الله خویی "خلف" را مصحف "خالد" دانسته (خویی، ج ۹، ص ۱۰۶) و در ذیل "محمد بن علی بن خالد" به ذکر توضیحاتی پرداخته است (خویی، ج ۱۶، ص ۳۲۷).
۵. نام دیگری در منابع رجالی با عنوان «الحسن بن صالح بن حی» که همان حسن بن صالح الأحول یا الثوری است، وجود دارد که او با ابن ابی الأسود دو شخص هستند؛ زیرا الحسن بن صالح بن حی در منابع رجالی اهل سنت از جمله در میزان الاعتدال (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۴۹۶) توثیق شده است.
۶. برای مطالعه‌ی بیشتر رک: سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰، صص ۲۷۶-۱۷۱؛ ربانی، محمد حسن، دانش درایه الحدیث، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹، صص ۱۸۶-۱۷۵؛ خویی، ابوالقاسم، درآمدی بر علم الرجال

«ترجمه‌ی مقدمه‌ی علم الرجال»، ترجمه: عبدالهادی فقهی زاده، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۶، صص ۶۲-۷۲.

۷. ابن منظور در معنای عصب در ذیل روایت چند احتمال داده است: تارهای عصبی مفاصل حیوانات حلال گوشت که با آن مهره‌های کوچک برای گردنبد درست می‌کردند و یا دندان سفید حیوان دریایی که در منطقه‌ی یمن به آن اسب فرعون گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۰۲).

۸. در جلد ۴۸ صفحه ۴۹۳ «فَإِذَا هُوَ بِمَسْحٍ» آمده است در صورتیکه در جلد ۴۵ صفحه ۳۴۴ «فَإِذَا هُوَ يَمْسَحُ» وارد شده است. به نظر می‌رسد «فَإِذَا هُوَ بِمَسْحٍ» صحیح باشد؛ زیرا الْمَسْحُ به معنای الکساء من الشَّعْر (پرده‌ی موئین) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۹۶) است. نقل طبرانی (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰۳) و ابوداود (سجستانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۰) «وَقَدْ عَلَّقَتْ مَسْحًا» مؤید این مطلب است.

۹. روایت در معجم الکبیر دارای دو سند است که به نظر می‌رسد سند اول مرسل است لذا در ترسیم اسناد قرار نمی‌گیرد.

۱۰. روایت مفرد روایتی است که آنرا راوی واحد یا اهل مذهبی یکسان و یا شهری خاص نقل کنند (سیحانی، ۱۴۲۸، ص ۷۱).

۱۱. «حلقه‌ی مشترک راوی است که حدیثی را از یک مرجع شنیده و برای تعدادی از شاگردان نقل می‌کند و بیشتر آنان نیز به نوبه‌ی خود برای دو یا چند شاگرد خود روایت می‌کنند» (پارسا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴؛ آقای، بی‌تا، ص ۱۵۰-۱۴۹). به عبارت دیگر دیرین‌ترین راوی شبکه است که روایت را برای بیش از یک نفر نقل می‌کند (آقای، بی‌تا، صص ۱۵۰-۱۴۹) یا نخستین جا از دسته اسناد است که همچون چتر باز شده است (پارسا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴).

بعضی از مستشرقین همچون ینبل و موتسکی با ترسیم شبکه‌ی اسناد یک روایت و تعیین حلقه‌ی مشترک به تاریخ‌گذاری روایات اقدام نموده‌اند. ینبل معتقد است: «در شبکه‌ی اسناد هرچه خطوط روایت بیشتر حول یک راوی جمع شوند- خواه به آن برسند یا از آن منشعب شوند- تاریخی بودن آن نقل محتمل‌تر است» (همان، ص ۱۷۵؛ آقای، بی‌تا، ص ۱۵۰). بر اساس قاعده‌ی ینبل، زمان انتشار یا وضع روایات، از عبدالوارث بن- سعید بوده و «رشته‌ی

منفرد» زیر حلقه‌ی مشترک؛ محمد بن جحاده تا ثوبان، نیز جعلی است. همچنین ینبل «طرق شیرجه‌ای» یا «پرش»؛ یعنی طرقي را که به زیر حلقه‌ی مشترک شیرجه و آن را دور می‌زند، جعلی می‌داند (پارسا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹-۱۷۸) و معتقد است که جامع کتاب حدیثی یا راوی برای کسب اعتبار به چنین جعلی دست زده است (آقایی، بی‌تا، ص ۱۶۰).

بر این اساس نقل مسند احمد نیز جعلی است. «رشد وارونه‌ی اسناد» یکی از پیش فرض‌هایی است که نظریه‌ی حلقه‌ی مشترک بر آن استوار شده است (همان، ص ۱۷۰؛ آقایی، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۳)؛ یعنی روایات موقوف یا مقطوع در گذر زمان به روایات مرسل یا مرفوع تبدیل شده است. علت آن اهمیت بیشتر راویان به نقل روایات مسند در دوره‌های بعد بوده است (آقایی، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۷۷). بر این اساس، روایت مذکور دچار عارضه‌ی رشد وارونه‌ی اسناد شده است و رشته‌ی منفرد موجود در سند «محمد بن جحاده تا ثوبان» به سند افزوده شده است. موتسکی بر خلاف ینبل معتقد است، باید حلقه‌ی مشترک را یکی از اولین مدونانِ روشمند حدیث بدانیم که مطالب را به طور حرفه‌ای در حلقه‌ی علمی به شاگردانش القا نموده است. با این فرض منشأ روایت قدیمی‌تر از حلقه‌ی مشترک است.

پس بنابر نظر او عبدالوارث بن سعید جاعل روایت نیست. او رشته‌های منفرد را نیز معتبر می‌داند و معتقد است، مولفان مجموعه‌های حدیثی متقدم، بر خلاف متأخرین همیشه یک منبع یا یک اسناد برای حدیث می‌دادند. رشته‌ی منفرد صرفاً به این معنی است که حلقه‌ی مشترک، فقط یک طریق نقل حدیث را ذکر کرده است و احتمالاً طرق دیگری برای نقل حدیث وجود داشتند که در کتاب‌های حدیثی مستند نشده و از دست رفته‌اند. همچنین موتسکی بر این نظر است که طرق پرش یا شیرجه‌ای نتیجه‌ی تبعات و مطالعات محدثان بعدی است (پارسا، ۱۳۸۸، صص ۱۷۹-۱۷۷).

۱۲. شاهد حدیثی است که راویان حدیث مفرد را از جهت لفظ و معنا و یا فقط معنا همراهی کنند، با آنکه در نقل آن از صحابی اختلاف دارند» (نفیسی، ۱۳۷۹، ص ۸۹).

۱۳. هنگامی که نام راوی در کتب رجال مطرح نشده و یا مطرح شده و حکم به جهالت او شده باشد، مجهول نامیده می‌شود. (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۹)

۱۴. در منابع اهل سنت نیز این روایات با عبارات مختلف وارد شده است از جمله‌ی این منابع *مسند احمد* (ابن حنبل، بی تا، ج ۳۲، ص ۳۴۹)، *سنن الکبری* (بیهقی، بی تا، ج ۷، ص ۳۰۷)، *مستدرک علی الصحیحین* (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۱۱، صص ۴۳، ۵۸ و ۵۹) و *الآحاد و المثنائی* (ابن ابی عاصم، بی تا، ج ۸، صص ۳۰۸ و ۳۱۱) است.

۱۵. «پیامبر(ص) در حالی که دست فاطمه را در دست داشتند خارج شد و فرمودند: هر کسی که فاطمه را می‌شناسد که می‌شناسد، هر کسی که وی را نمی‌شناسد (بداند که او) دختر حضرت محمد صلی الله علیه و آله است، این فاطمه پاره‌ی تن من است، قلب و روح من است، هرکس او را اذیت کند مرا اذیت کرده و هرکس مرا اذیت کند خدا را اذیت کرده است».

۱۷. اخباری که به الفاظ گوناگون نقل و موجب یقین شود ولی معنای مشترکی بین آنها به تضمن یا التزام بدست آید و به علت کثرت تکرار این قدر مشترک، علم حاصل شود را متواتر معنوی گویند (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵).

۱۷. بگو: «زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده، و [نیز] روزیهای پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده؟» بگو: «این [نعمتها] در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند و روز قیامت [نیز] خاص آنان می‌باشد.» این گونه آیات [خود] را برای گروهی که می‌دانند به روشنی بیان می‌کنیم. (فولادوند)

کتابنامه

قرآن کریم.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۴ق)، *نهج البلاغه*، مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت.

آقایی، سید علی (۱۳۸۹ الف)، «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال دوم، شماره هفتم.

_____ (۱۳۸۹ ب)، «مواجهه محدثان مسلمان با رشد وارونه اسناد»، *صحیفه مبین*.

_____ (بی تا)، «تاریخ گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد نقد و بررسی روش‌شناسی خوتیر ینبل»، *علوم حدیث*، سال یازدهم، شماره سوم.

ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، (بی تا)، *الآحاد و المثنائی*، بی تا: موقع جامع الحدیث.

- ابن الأثیر، (۱۴۰۹ق)، *أسد الغابة فى معرفة الصحابة*، على بن محمد الجزرى، بيروت: دار الفكر.
- ابن اشعث، محمد بن محمد، (بى تا)، *الجعفریات (الأشعثیات)*، تهران: مكتبة النينوى الحديثة.
- ابن بابويه، محمد بن على، (۱۳۷۶ش) *أمالى*، تهران: كتابچى.
- _____ (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشريف الرضى.
- _____ (۱۴۱۴ق)، *إعتقادات الإمامية*، قم: كنگره‌ى شيخ مفيد.
- _____ (۱۹۶۶م)، *علل الشرايع*، قم: كتابفروشى داورى.
- _____ (۱۳۷۸ق)، *عيون أخبار الرضا عليه السلام*، تهران: نشر جهان.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *من لا يحضره الفقيه*، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- ابن جوزى، عبد الرحمن بن على، (۱۴۰۳ق)، *العلل المتناهية فى الأحاديث الواهية*، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حبان، محمد بن حبان، (۱۳۹۵)، *الثقات*، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، بيروت: دار الفكر.
- _____ (بى تا)، *صحيح ابن حبان*، مصدر الكتاب: موقع جامع الحديث.
- _____ (۱۴۰۴ق)، *صحيح ابن حبان*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، احمد بن حنبل، (بى تا - الف)، *مسند احمد*، بى جا: بى نا.
- _____، (بى تا - ب)، *العلل و معرفة الرجال*، بى جا: موقع يعسوب.
- ابن حيون، نعمان بن محمد، (۱۴۰۹ق) *شرح الأخبار فى فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام*، محقق / مصحح: محمد حسين حسيني جلالى، قم: جامعه‌ى مدرسين.
- ابن شعبه حرانى، حسن بن على، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسين.
- ابن شهر آشوب، محمد بن على، (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل ابى طالب عليهم السلام*، قم: نشر علامه.
- ابن طاووس، على بن موسى، (۱۴۱۵ق)، *الدروع الواقية*، بيروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ابن عدى، عبدالله بن عدى الجرجانى، (۱۴۰۹ق)، *الكامل فى ضعفاء الرجال*، تحقيق: يحيى مختار غزاوى، بيروت: دارالفكر.

ابن عبد البر، (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، یوسف بن عبد الله، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.

ابن کثیر، (۱۴۰۷ق)، البدایه و النهایه، اسماعیل بن عمر بن کثیر، بیروت: دار الفکر.
ابن هشام، (بی تا)، السیره النبویه، عبد الملك بن هشام، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلیبی، بیروت: دار المعرفه.

ابو حاتم رازی، (۱۲۷۱ق)، الجرح و التعذیل، عبد الرحمن بن ابی حاتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابو یعلی، احمد بن علی، (۱۴۰۴ق)، المسند، دمشق: دار المأمون التراث.
اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، تبریز، بنی هاشمی.
الویری، محسن، (۱۳۸۸)، «فرا نقش هدایتگری و سیره اجتماعی فاطمه (ع) در آمدی روش شناختی»، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه شناسی، سال هفتم، ش ۲۸.
بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۱ق)، حلیه الأبرار فی أحوال محمد و آله الأطهار علیهم السلام، تحقیق: غلامرضا مولانا بروجردی، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
_____ (۱۴۱۱ق)، حلیه الأبرار فی أحوال محمد و آله الأطهار علیهم السلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.

بحرانی، عبد الله بن نور، (۱۴۱۳ق)، عوالم العلوم و المعارف، قم: مؤسسه الامام مهدی (عج).
بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۹۸۷م)، الجامع الصحیح، تحقیق: مصطفی دیب البغا، یمامه: دار ابن کثیر.

_____ (بی تا)، تاریخ الكبير، مصدر الكتاب: موقع یعسوب.

بیهقی، احمد بن الحسین بن علی، (بی تا)، سنن الكبرى، مصدر الكتاب: موقع یعسوب.
پارسا، فروغ، (۱۳۸۸)، حدیث در نگاه خاور شناسان- بررسی و تحلیل مطالعات حدیث شناختی هارالد موتسکی، تهران: دانشگاه الزهرا (س).

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (بی تا)، المستدرک علی الصحیحین، بی نا: موقع جامع الحدیث.

خزاز رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایه الأثر فی النص علی الأئمه الإثنی عشر، قم: بیدار.

- خویی، ابوالقاسم، (۱۴۰۳ق)، المعجم الرجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بیروت: دارالعلم.
ذهبی، محمد بن احمد، (۱۹۹۳م)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: نشر الرسالة.
_____ (بی تا)، میزان الاعتدال، بی جا: موقع یعسوب.
ربانی، محمد حسن، (۱۳۸۹)، دانش درایه الحدیث، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
رویانی، محمد بن هارون، (بی تا)، مسند الرویانی، نقلا عن: موقع جامع الحدیث
<http://www.alsunnah.com>
سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶ش)، أصول الحدیث، قم: مؤسسه الامام صادق (ع).
سجستانی، سلیمان بن الأشعث، (بی تا)، سنن ابی داود، بیروت: دار الكتاب العربی.
سلمی، ابو عبد الرحمن، (بی تا)، طبقات الصوفیه، مصدر الكتاب: موقع الوراق،
<http://www.alwarraq.com>
سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، (بی تا)، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، تحقیق: عبد
الوهاب عبد اللطیف، الرياض: مکتبه الرياض الحديثه.
العاملی، زین الدین بن علی، (بی تا)، مسکن الفؤاد عند فقد الأحبه و الأولاد، قم: بصیرتی.
صفوری، (بی تا)، نزهة المجالس و منتخب النفائس، بی جا: موقع الوراق.
طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی
جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم.
طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم الكبير، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی،
موصل: مکتبه العلوم و الحكم.
طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۷۰ش)، مکارم الاخلاق، قم: شریف رضی.
طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه.
طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، مصحح: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
طبری آملی، محمد بن ابی القاسم، (۱۳۸۳ق)، بشاره المصطفی، نجف: مکتبه الحیدریه.
طبری آملی، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ق)، دلائل الامامه، قم: بعثت.
طحاوی، الإمام أبو جعفر، (بی تا)، بیان مشکل الآثار، تحقیق: شعيب الأرناؤوط، بی جا: بی نا.
طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، آمالی، محقق/مصحح: مؤسسه البعثه، قم: دار الثقافه.
_____، (۱۳۷۳)، رجال، مصحح: جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

عاملی، جعفر مرتضی، (۱۳۸۶)، رنج‌های زهرا علیها السلام، ترجمه: محمد سپهری، قم: دارالفکر.

عبدالرزاق صنعانی، عبدالرزاق بن همام، (۱۴۰۳ق)، المصنف، بیروت: المكتب الاسلامی.
عجلی، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، معرفه الثقافات، مدینه: مکتبه الدار.

عسقلانی، ابن حجر، (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بی جا: دار الفکر، الطبعة الاولى.
_____ (بی تا)، تقریب التهذیب، مصدر: موقع الدرر السنیة.

_____ (۱۹۸۶م)، لسان المیزان، تحقیق: دائرة المعارف النظامیة، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

علم الهدی، علی بن حسین، (۱۳۷۷ش)، تنزیه الأنبیاء علیهم السلام، قم: دار الشریف الرضی.
فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ش)، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم: انتشارات رضی.

قاسم پیوندی، محمد حسین، (۱۳۹۲ش)، بررسی معیارهای متنی نقد حدیث، اصفهان: حیات طیبه.

راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۹ق)، قصص الأنبیاء، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار لدرر اخبار الائمه الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مدیر شانه‌چی، کاظم، (۱۳۸۲)، علم الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ هفدهم.

مزی، یوسف بن زکی، (۱۴۰۶ق)، تهذیب الکمال مع حواشیه، بیروت: مؤسسه الرساله.
مسعودی، (بی تا)، التنبیة و الإشراف، علی بن الحسین، تصحیح: عبد الله اسماعیل الصاوی، القاهرة: دار الصاوی.

مسعودی، عبد الهادی، (۱۳۸۸)، وضع و نقد حدیث، قم: دانشکده علوم حدیث.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشیری، (بی تا) الصحیح، بیروت: دار احیاء التراث.

مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا.

معارف، مجید، (۱۳۷۸)، تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی، تهران: انتشارات کویر.

- _____ (۱۳۹۰) شاخصه ایمان در الگوی فکری، رفتاری حضرت فاطمه (سلام الله علیها)، منهاج، سال هفتم، شماره ۱۲.
- _____ (۱۳۸۵)، رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث، پژوهش دینی، شماره ۱۴.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *الأمالی*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، قم: مکتب فقیه.
- نقیسی، شادی، (۱۳۷۹)، *داریه الحدیث*، تهران: سمت.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (بی تا)، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، مترجم: حسن حسن زاده آملی و محمد باقر کمرهای، مصحح: ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- هیثمی، علی بن ابی بکر، (بی تا)، *مورد الظمان*، مصدر الكتاب: موقع یعسوب.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.